

W DIALOGU Z SAMYMI SOBĄ. ETYKA CHRZEŚCIJAŃSKA JAKO PODSTAWA SEKULARYZMU

Graeme Smith

W niniejszym rozdziale będę dowodził, że jeśli zbadamy kulturowe i religijne aspekty określające tożsamość społeczeństwa zachodniego, odkryjemy pewną prawdę o wiele bardziej zdumiewającą i mającą o wiele bardziej złożony charakter niż prosta diagnoza mówiąca o upadku kultury chrześcijańskiej i zastąpieniu jej kulturą świecką, czyli zwycięstwie sekularyzmu – rozumianego jako połączenie racjonalizmu z liberalizmem – nad chrześcijaństwem. W tym sensie sądzę, że Charles Taylor ma rację, angażując się w (jak to nazywa) „nieustającą polemikę” z historią odejmowania, czyli narracjami „o czasach współczesnych w ogóle, a epoce świeckiej w szczególności, przedstawiającymi je jako czasy, w których ludzie stracili z oczu pewne wcześniej ograniczające ich pole widzenia horyzonty, odcięli się czy też uwolnili od pewnych złudzeń albo ograniczeń wiedzy”¹. Taylor twierdzi, że „współczesna historia odejmowania [religii od kultury Zachodu – przyp. tłum.], jaką snuje Oświecenie” – epoka, w której ludzie „zaczęli posługiwać się rozumem i korzystać z wiedzy naukowej, zamiast odwoływać się do religii i przesądów” – nie przedstawia „w sposób neutralny pewnego niedającego się zakwestionować faktu, lecz tylko część autoportretu oświeceniowej niewiary”². Taylor twierdzi, że narracje te, prowadzone z określonej perspektywy, pomijają ważne elementy w historii wiary, a także że nie potrafią stworzyć całościowego obrazu współczesnej tożsamości kulturowej i religijnej. Chciałbym pokazać, że jeśli mamy uzyskać pełniejszy obraz zachodniej tożsamości kulturowej, religijnej i filozoficznej oraz zbliżające się do całościowego historyczne ujęcie jej rozwoju, musimy wziąć pod uwagę trwałość chrześcijaństwa, zwłaszcza jako systemu etycznego, zamiast mówić o jego upadku i pojawieniu się w jego miejsce sekularyzmu bez Boga³.

¹ Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA–London 2007, s. 22.

² Tamże, s. 273.

³ Przez sekularyzm autor rozumie „sposób myślenia o świecie i życiu, który nie zakłada odniesienia do wiary w to, co ponadnaturalne”. G. Smith, *A Short History of Secularism*, IB Tauris & Co., London 2008, s. 22 – przyp. D.B.

Aby zilustrować i omówić tę hipotezę, chciałbym zrobić trzy rzeczy. Po pierwsze, zamierzam podać w wątpliwość narrację mówiącą o utracie znaczenia przez Kościół, która wywiera silny wpływ na kształt zachodniego dyskursu na temat sekularyzmu. Wiarygodność sekularyzmu jako koncepcji hermeneutycznej bierze się stąd, iż często przyjmuje się tezę o upadku znaczenia Kościołów w całej Europie Zachodniej. Odmienny sposób opisu obecnych trendów dotyczących życia religijnego polegałby na zwróceniu uwagi na to, że oznaczają one powrót do tendencji charakteryzujących czasy poprzedzające wyjątkową pod względem religijności epokę wiktoriańską. Po drugie, chciałbym opisać najważniejszą zmianę, jaka zaszła na płaszczyźnie ideowej w okresie Oświecenia, jako zmianę sprowadzającą się do zastąpienia metod postępowania wyznaczanych przez zbiór przepisów zawartych w religii ludowej, dominującej w okresie średniowiecza, metodami postępowania wyznaczanymi przez standardy zawarte w tym, co dziś nazywamy nauką. Po trzecie zaś zamierzam argumentować, że wpływ chrześcijaństwa na współczesne społeczeństwo nadal jest silny, a przejawia się w uznawanej przez nas etyce. Szczególnie uważnie przyjrzyć się kwestii indywidualizmu, to znaczy jego chrześcijańskim korzeniom, oraz popularnej chrześcijańskiej koncepcji Boga, która tkwi u podłoża tego indywidualizmu. W tym miejscu bardzo ważna będzie praca politologa Larry'ego Siedentopa. Jeśli moja hipoteza jest trafna, to wszelka dyskusja na temat stosunku chrześcijaństwa do takich idei jak wolność przekonań czy wolność sumienia stanowi w pewnej mierze element teologicznej debaty w obrębie samego chrześcijaństwa, w której to debacie problem jednostkowego wyboru przeciwstawia się równie istotnej trosce o dobro wspólne. Zanim jednak dojdziemy do tego wniosku, musimy przeprowadzić krytyczne rozważania na temat znaczenia pojęcia sekularyzmu w kulturze zachodniej, ale zanim przystąpimy do tych rozważań, należy powiedzieć kilka słów na temat naszego ujęcia tożsamości religijnej i kultury współczesnej.

Powinno być jasne, iż gdy mówimy o tym, że wiara chrześcijańska nadal wywiera wpływ na społeczeństwo i kulturę zachodnią, nie chodzi nam o to, że pewne jednostki, które wcześniej uważaliśmy za ateistów czy agnostyków, są w rzeczywistości, być może o tym nie wiedząc, tak naprawdę chrześcijanami. Oczywiście jest, że niektóre osoby wyznają świecki światopogląd, to znaczy, przyjmują poglądy ateistyczne lub agnostyczne, starając się promować idee sekularyzmu. W niniejszym rozdziale nie będę także omawiał ani oceniał pewnych ważnych teorii sformułowanych przez znanych myślicieli i im przypisywanych. Przedmiotem moich analiz i oceny będzie raczej coś, co Taylor nazywa „społecznym imaginariem”⁴. W ujęciu Taylora pojęcie to odnosi się do czegoś o znacznie szerszym, bardziej ogólnym i obejmującym większą część społeczeństwa zasięgu niż teorie akademickie. Według Taylora:

⁴ Ch. Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 171 i nn.

W dowolnym momencie historycznym nasze imaginariusium społeczne ma złożoną strukturę. Składa się na nie wyobrażenie zwykłych oczekiwań, jakie żywimy wobec siebie nawzajem; pewnego rodzaju wspólnota rozumienia, dzięki której możemy uczestniczyć w zbiorowych praktykach składających się na nasze życie społeczne. Należy do niej pewne wyobrażenie na temat tego, w jaki sposób, uczestnicząc w naszych zbiorowych praktykach, tworzymy całość złożoną z dopasowanych do siebie elementów. Rozumienie, o jakim tu mowa, jest zarówno faktem, jak i „normą”, to znaczy, mamy pewne wyobrażenie na temat zwykłego biegu rzeczy, ale splata się ono z wyobrażeniem tego, jaki powinien być ów bieg, jakie błędne kroki mogłyby doprowadzić do unieważnienia tych praktyk⁵.

Nieprawda, że teoria społeczna jest nieważna. Zdaniem Taylora normy naszego imaginariusium społecznego są kształtowane przez teorie, które popiera niewielka grupa ludzi – intelektualistów. W pewnym sensie jednak istnieje napięcie między tym, co można pomyśleć czy też powiedzieć – także w świecie akademickim – a ograniczeniami, jakie wyznacza dane imaginariusium społeczne. To nie znaczy, że idee i normy obowiązujące w obrębie tego imaginariusium nie mogą się zmienić; oczywiście, że mogą, i Taylor to opisuje. Zanim jednak nastąpią takie zmiany, pewne idee uznaje się za normatywne w obrębie danego imaginariusium, choć dla społeczeństw i kultur wcześniejszych były one nie do pojęcia. Jednym z celów *A Secular Age* Taylora jest pokazanie, jak doszło do tego, że nieuznawanie „transcendencji” za normę kulturową, społeczną i intelektualną stało się możliwe. Taylor twierdzi, że trzeba zaakceptować paradoks zawarty w narracji, w której dana kultura przedstawiona jest jako taka, która nie może być źródłem nowych przekonań religijnych, a jednocześnie przekonania te wyłaniają się z owej kultury. Trudności związane z badaniem imaginariusium danego społeczeństwa czy kultury polegają na ustaleniu, co właściwie świadczy o istnieniu wspólnych podstawowych przekonań i wartości. Według Taylora oznacza to nie tylko konieczność wskazania, kogo można uznać za myślicieli reprezentatywnych, ale także wyodrębnienia i analizy popularnych przekonań i praktyk. Przykład *A Secular Age* świadczy o tym, że – o ile ma ono charakteryzować się historycznym rozmachem – jest to ogromne zadanie. Komplikuje je także różnorodność praktyk i przekonań, z jakimi można się spotkać w każdej konkretnej epoce, oraz związany z nią problem wskazania odpowiednich przykładów dla zilustrowania norm znajdujących się u podłoża owych praktyk i przekonań. Takich trudności nie da się uniknąć, choć z drugiej strony przynoszą one także korzyści tego rodzaju dyskusjom. Rezultatem tych korzyści jest tematyczna rozległość i rozmach owych dyskusji. Waga odpowiedniej analizy i oceny podzielanych w danym społeczeństwie podstawowych poglądów i przekonań polega na tym, iż owe analiza i ocena często mają o wiele bardziej bezpośrednie odniesienie do społeczeństwa niż analiza poglądów pojedynczych czołowych myślicieli epoki. Oczywiście te dwa podejścia nie muszą się wykluczać,

⁵ Tamże, s. 172.

jednakże badanie natury idei wspólnych członkom danego społeczeństwa i kultury ma pewne znaczenie dla wspomnianych dyskusji, które, gdy badamy myśli uczonych jednostek, nie zawsze daje się bezpośrednio uchwycić – na pewnym popularnym poziomie rozważań. Fakt ten jest szczególnie ważny dla teologii, która – jako że społeczeństwo zachodnie w ramach jego własnego imaginarium zwykle określa się jako świeckie – ciągle musi dowodzić, że jest potrzebna i ma znaczenie.

Na koniec tego wstępu jeszcze jedna uwaga. W tym rozdziale omawiam przede wszystkim kontekst brytyjski, ponieważ jest to mój rodzimy kontekst. Krótki przegląd *European Values Study* pozwala zobaczyć, że kraje Europy Zachodniej różnią się co do stopnia, w jakim wyznaje się w nich i praktykuje wiarę chrześcijańską. W szczególności niektóre kraje mające historyczne powiązania z katolicyzmem, takie jak Polska, ale także Włochy i Irlandia, cechuje wyższy poziom religijności ich mieszkańców w porównaniu z sytuacją w Zjednoczonym Królestwie. Na obronę przyjętej strategii, polegającej na wzięciu pod uwagę jedynie Wielkiej Brytanii, mogę powiedzieć choćby tyle, że zwiększa ona stopień trudności dowiedzenia mojej hipotezy, którą łatwiej można byłoby wykazać w odniesieniu do wielu katolickich krajów – a jest tak dlatego, że poziom religijności w Wielkiej Brytanii jest niższy niż w tych krajach.

Wielką Brytanię często przedstawia się jako świecki kraj. Wydaje się, że charakterystyka ta odpowiada drugiej definicji świeckości zaproponowanej przez Taylora, zgodnie z którą sekularyzacja oznacza „spadek religijności, odwrócenie się ludzi od Boga i niechodzenie do kościoła”⁶. Callum Brown początek spadku udziału w chrześcijańskich praktykach religijnych dostrzega w latach sześćdziesiątych XX wieku, wskazując na zmniejszającą się frekwencję na porannych nabożeństwach w niedzielę, zmniejszanie się liczby osób decydujących się na chrzest swoich dzieci czy kościelny pochówek osób bliskich, a także liczby osób służących Kościołowi jako księża i pastory⁷. Brown kwestionuje pogląd, że od XIX wieku coraz mniej ludzi chodzi do kościoła. Zauważa natomiast tendencję o charakterze falowym: okresy wzrostu poparcia dla Kościołów przeplatają się z okresami jego spadku. Twierdzi on jednak, iż od lat sześćdziesiątych mamy do czynienia ze znacznym i prawdopodobnie nieuchronnym spadkiem tego poparcia, spowodowanym częściowo zmianą świadomości wśród kobiet. Podczas gdy do lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia kobiety były główną ostoną chrześcijaństwa, regularnie zabierając dzieci do kościoła i dopingując swoich mężów do uczestnictwa w nabożeństwach raz na jakiś czas, od lat sześćdziesiątych tendencja ta uległa zmianie. Do tego czasu bowiem, a zwłaszcza pod koniec XIX wieku, w powszechnie przyjętym wyobrażeniu dobrej kobiety zawierało się pojęcie osobistej pobożności, jednak od lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, wraz z feminizmem drugiej fali, wyobrażenie to zastąpił obraz

⁶ Tamże, s. 2.

⁷ C. Brown, *The Death of Christian Britain*, Routledge, London 2001.

kobiety bardziej niezależnej, poświęcającej się karierze zawodowej, niebędącej już przekazicielką tradycji kulturowych, takich jak praktyki religijne. Brown nie krytykuje tych procesów, lecz twierdzi, że ta poważna zmiana kulturowa oznacza, iż spadek liczby osób uczestniczących w praktykach religijnych może trwać dłużej niż podobne procesy zachodzące wcześniej⁸. Inni badacze, na przykład Steve Bruce, stwierdzili, że spadek religijności wiąże się ściślej z procesem modernizacji społeczeństwa oraz charakterystyczną dla niego biurokratyzacją, urbanizacją i towarzyszącą im atomizacją społeczną oraz wzrostem świadomości technologicznej. Wszystko to tworzy kontekst – nazwalismy go społecznym imaginariem – z którym chrześcijaństwo nie daje się pogodzić⁹.

Biorąc pod uwagę koncepcję sekularyzmu jako upadku religijności, można zadać trzy krytyczne pytania. Pierwsze i najważniejsze pytanie brzmi: w jaki sposób taka teoria sekularyzacji może wyjaśnić utrzymywanie się wiary w Boga na stałym poziomie oraz fakt identyfikowania się z chrześcijaństwem? W Wielkiej Brytanii, która – jak już mówiłem – przedstawia się jako państwo świeckie, około 70 procent społeczeństwa przyznaje, że wierzy w Boga. Przeprowadzony w 2001 roku oficjalny spis ludności dawał możliwość określenia swojej tożsamości religijnej. Siedemdziesiąt dwa procent ankietowanych określiło się jako chrześcijanie, przy czym odsetek osób, które dokonały takiej identyfikacji, był niższy w większych miastach i wynosił około 65 procent, natomiast w niektórych rejonach Północnej Anglii i Północnej Walii sięgnął 80 procent, to znaczy cztery na pięć osób określiły siebie mianem chrześcijan. W spisie z 2011 roku liczba osób identyfikujących się z chrześcijaństwem dość drastycznie zmalała – do średnio 59 procent, przy czym znów należy uwzględnić różnice między miastami i regionami. W 2011 roku liczba osób, które nie identyfikowały się z żadną religią, wzrosła z około 15 do 25 procent¹⁰. Powody tej zmiany nie są jasne i pozostają przedmiotem sporu. Jasne jest natomiast, iż brytyjscy zwolennicy świeckości państwa byli zaniepokojeni tym, że ujawnienie silnej pozycji chrześcijaństwa w spisie z 2001 roku mogłoby sprawić, że Kościoły uzyskają status polityczny, który zacznie zagrażać wolności jednostek. Dlatego też prowadzili oni dość energiczną kampanię, która poprzedziła spis z 2011 roku, zachęcając ludzi do nieutożsamiania się z żadną religią. Punktem spornym jest więc to, w jakim stopniu wspomniana kampania wpłynęła na sposób identyfikowania się jednostek. Być może owa żywiołowa kampania pozwoliła uzyskać bardziej adekwatny obraz spadku znaczenia wiary chrześcijańskiej i chrześcijańskich praktyk religijnych, być może jednak liczba osób identyfikujących się jako niereligijne tak naprawdę osiągnęła maksimum, to znaczy kampania pozwoliła ujawnić liczbę

⁸ Dokładniejsze omówienie tej kwestii można znaleźć w: G. Smith, *A Short History of Secularism*, dz.cyt., s. 61–65.

⁹ Zob. S. Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford University Press, Oxford 2002.

¹⁰ Zob. dane i analizy Office for National Statistics [Narodowego Biura Statystyki]: <http://visual.ons.gov.uk/2011-census-religion/> [dostęp: 21.04.2017].

osób, które kiedykolwiek byłyby skłonne nie utożsamiać się z żadną religią. Jeśli prawidłowe jest pierwsze wyjaśnienie, w kolejnym badaniu, planowanym na rok 2021, możemy spodziewać się dalszego spadku liczby wiernych; jeśli prawidłowe jest wyjaśnienie drugie, to w roku 2021 może nastąpić wzrost odsetka osób identyfikujących się jako chrześcijanie. Jakkolwiek by było – a musimy także uwzględnić dane pomocnicze z innych źródeł – pozostaje faktem, że jedną z dziwnych cech brytyjskiego zsekularyzowanego społeczeństwa jest to, iż w chwili obecnej prawie dwie trzecie jego członków utożsamia się z chrześcijaństwem i twierdzi, że wierzy w Boga. Innymi słowy jednym z aspektów właściwego Brytyjczykom imaginariu społecznego jest to, iż jednocześnie przedstawiają siebie jako społeczeństwo świeckie i powszechnie deklarują się jako osoby wierzące. Zjawisko to znakomicie oddała Grace Davie za pomocą sformułowania „wiara bez przynależności”. Oznacza ono, że ludzie rzeczywiście wierzą w Boga – i wiara ta jest solidna i stała – ale z powodów socjologicznych przestali praktykować rozmaite formy dobrowolnego zrzeszania się – czy to społeczne, czy polityczne, czy też religijne¹¹. Kościoły borykają się zatem ze spadkiem frekwencji, tak samo jak partie polityczne, wspólnoty i towarzystwa. Tak więc sposób praktykowania chrześcijaństwa przybiera inne formy, choć poziom wiary chrześcijańskiej pozostaje raczej bez zmian.

Dominację sekularyzmu w Wielkiej Brytanii – mimo tak wysokiego odsetka osób deklarujących wiarę i tożsamość chrześcijańską – można wyjaśnić, wskazując na spadek zainteresowania praktykowaniem wiary chrześcijańskiej, którego doświadczają zarówno Kościoły, jak i społeczeństwo. Wydaje się, że osoby, które chodzą do kościoła, stanowią około 10 procent ogółu ludności, przy czym dane te zależą od miejsca zamieszkania, sposobu pomiaru i tego, czy uwzględnia on święta oraz inne szczególne okazje. Na ile odsetek ten jest niski i świadczy o zeświecczeniu społeczeństwa, zależy od tego, do czego odniesiemy te dane. W pewnych okresach historii wspomniany odsetek uznano by za wysoki, na przykład we wczesnym średniowieczu czy pod koniec XVIII wieku¹². Jednakże nasze czasy bezpośrednio poprzedza epoka wiktoriańska, w której liczba osób praktykujących była wysoka, choć ludzie żyjący w tej epoce uważali, że jest inaczej. W 1851 roku Thomas Mann przeprowadził jeden z większych spisów ludności dla parlamentu brytyjskiego. Ustalił, że osób, które chodziły do kościoła, było od 40 do 50 procent¹³. Trudno powiedzieć, ile dokładnie wynosił ten odsetek, ponieważ, (dosłownie) licząc głowy, nie brano pod uwagę na przykład praktyki polegającej na chodzeniu do kościoła w niedzielę dwa razy – dotyczyło

¹¹ G. Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, John Wiley and Sons, Oxford 1994.

¹² R.W. Southern, *Western Society and the Church of the Middle Ages*, Penguin, London 1970; O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

¹³ Zob. G. Smith, *A Short History of Secularism*, dz. cyt., s. 161.

to zwłaszcza kobiet z wyższych sfer, które po raz kolejny szły do kościoła wieczorem, aby upewnić się, czy ich służba po całodzienniej pracy udała się na nabożeństwo. Zasadnicze znaczenie ma jednak to, że nawet jeśli rzeczywista liczba bliższa jest dolnej granicy przedziału, wynosząc około 30–40 procent, świadczy to przecież o tym, że w tamtych czasach liczba osób uczestniczących w nabożeństwach była od trzech do czterech razy większa niż obecnie. Innymi słowy, w porównaniu z epoką wiktoriańską życie kościelne w Wielkiej Brytanii dzisiaj wygląda tak, jakby znalazło się w stanie wielkiego upadku. Porównawszy jednak dane dotyczące frekwencji w dzisiejszych czasach z danymi dotyczącymi innych epok, możemy odnieść wrażenie, że to sama epoka wiktoriańska była wyjątkowa. Misjonarskie działania Kościołów w tej epoce stanowią kolejny dowód na wyjątkowy charakter życia kościelnego czasów wiktoriańskich. Obawiając się fermentu społecznego, do którego mógłby doprowadzić proces urbanizacji, a także rewolucji politycznej – inspirowanej nie tylko rewolucyjnymi wydarzeniami we Francji – klasy średnie dokładały starań, by zachęcić ludzi do chodzenia do kościoła, zwłaszcza tych, którzy należeli do niższych warstw społecznych. Panowało przekonanie, że w społeczeństwie złożonym z chrześcijan prawdopodobieństwo niepokojów społecznych i politycznych jest mniejsze¹⁴. Callum Brown analizuje ten olbrzymi wysiłek misyjny. Składało się nań na przykład wydawanie w ogromnych ilościach ogólnodostępnych utworów literackich i ilustracji, pamfletów i traktatów, a także regularne odwiedzanie domów oraz baczne obserwowanie pubów i teatrów. Wszystko to miało na celu zachęcanie ludzi, zwłaszcza miejskich klas pracujących, do życia po chrześcijańsku. Jak pisze Brown:

W latach 1796–1914 Wielką Brytanię opanował chrześcijański prozelityzm na niespotykaną dotąd skalę. Nakłaniano obywateli, aby poświęcali uwagę swojemu zbawieniu oraz ideałom etycznego życia i uzewnętrznianiu swojej pobożności. Prozelityzm ten doprowadził do rekonstrukcji Kościoła lokalnego w jego nowoczesnym kształcie: odtąd nie był on już „państwem” posiadającym sądy kościelne, swoją własną dyscyplinę i własność ziemską, ale kongregacją przypominającą prywatne stowarzyszenie i parlament wiernych. Dzięki temu narodziła się także „idea stowarzyszeń”, przez której realizację prawdziwie wierzący mogli dawać świadectwo swojemu nawróceniu, oddając się pracy ewangelizacyjnej w organizacjach wolontariackich¹⁵.

Ludzie żyjący w epoce wiktoriańskiej mieli obawy dotyczące skuteczności tych wysiłków, ponieważ tylko połowa ludności – w przybliżeniu – uczęszczała wówczas na nabożeństwa. Jeśli jednak liczbę tę odniesiemy do współczesnych statystyk, dojdziemy do wniosku, że wysiłki te wieńczył ogromny sukces. Jeśli porównamy nasze czasy z wiktoriańskimi, może się wydawać, że upadek Kościoła stał się faktem. Można by jednak przedstawić epokę wiktoriańską jako wy-

¹⁴ Tamże, s. 163.

¹⁵ C. Brown, *The Death of Christian Britain*, dz. cyt., s. 39–40.

jątkową, a współczesne wzorce praktykowania chrześcijaństwa jako świadczące o powrocie do norm znanych z historii wcześniejszej. Charakterystyczne dla tych wcześniejszych praktyk jest to, że aktywna część chrześcijańskiej populacji stanowi mniejszość wynoszącą około 10 procent, którą wspiera o wiele bardziej bierna, ale przychylna większość – około 50–60 procent – przedstawiająca się jako złożona z chrześcijan, osób wierzących w Boga, lecz nie tak poważnie zaangażowana jak owe 10 procent. Podobnie w przypadku partii politycznych mamy do czynienia z różnicą, jaka zachodzi między aktywistami zaangażowanymi w działalność partyjną a wyborcami, którzy zawsze na daną partię głosują. To, że aktywiści partyjni stanowią mniejszość, nie oznacza zaniechania czy też upadku polityki. Jeśli rozpatrujemy brytyjskie kościoły i społeczeństwo na tle wyjątkowej epoki wiktoriańskiej, wówczas narracja o sekularyzmie – rozumianym jako upadek wiary chrześcijańskiej i zanik chrześcijańskich praktyk – wydaje się najbardziej przekonująca. Jednakże fakt, iż wiara utrzymuje się w społeczeństwie na takim samym wysokim poziomie – który wyjaśnia konkurencyjna narracja wskazująca na odwrócenie się tendencji dotyczącej frekwencji na nabożeństwach, a nie na upadek życia religijnego – każe podać w wątpliwość koncepcję, zgodnie z którą żyjemy w świeckim społeczeństwie, przynajmniej zaś w takim społeczeństwie, dla którego chrześcijaństwo nie ma już znaczenia.

Jak w takim razie powinniśmy opisywać społeczeństwo i kulturę brytyjską, o ile nie mamy ich określać po prostu mianem świeckich? Jasne jest, że społeczeństwo to nie jest chrześcijańskie we właściwym sensie tego słowa czy też w sensie, w jakim posługiwano się nim w średniowieczu. Coś zatem uległo zmianie, choć zmiana ta nie musiała polegać na wykorzenieniu chrześcijaństwa. Twierdzę, że zmiana, jaką przyniosło Oświecenie, polegała na wyłonieniu się czegoś, co nazywamy mentalnością naukową, która wyparła pewne aspekty ludowej religijności, w szczególności te związane z pątnictwem, obrzędami i modlitwami rozumianymi jako środki chroniące przed chorobami i katastrofami naturalnymi. Przy tym – co ma większe znaczenie z punktu widzenia mojego argumentu – nie zmienił się chrześcijański rodowód etyki. Zamierzam przyjrzeć się dokładniej wpływowi, jaki chrześcijaństwo wywiera na debaty toczone na gruncie współczesnej etyki, ale najpierw chcę powiedzieć kilka słów na temat zmian, jakie zaszły w okresie, który nazywamy Oświeceniem.

W epoce Oświecenia pojawiła się nowa mentalność naukowa, której ucieleśnienie stanowią dwie postacie: sir Isaac Newton i Denis Diderot, wydawca słynnego dzieła, które symbolizowało oraz popularyzowało Oświecenie, mianowicie *Encyklopedii*¹⁶. Jako orędownik nowej metody naukowej, odwołującej się do matematyki, obserwacji i eksperymentu, Newton być może jest postacią ważniejszą. Wolter, który propagował dzieła Newtona, przedstawiał go jako „najwięk-

¹⁶ Więcej na ten temat piszę w książce *A Short History of Secularism*, dz. cyt., s. 143–149.

szego człowieka, jaki kiedykolwiek żył”. W nowej nauce Newtona metafizyka Descartesa została zastąpiona przez empiryzm indukcyjny. Doprowadziło to do rewolucji technologicznej. Peter Gay opisał Oświecenie jako „epokę akademii” – „medycznych, rolniczych, literackich, a każda z nich miała swoje nagrody, cząstopisma, spotkania, na które uczęszczało wiele osób”. Jak czytamy dalej:

W akademiach i poza ich murami, w fabrykach, warsztatach i kawiarniach, wyzwolony z więzów tradycji, częstokroć pozbawiony skrupułów natury estetycznej czy ograniczeń religii, ludzki umysł oddawał się pracy nastawionej na rezultaty praktyczne, w kontakcie ze światem nauki, przyczyniając się do doskonalenia technologii¹⁷.

Tempo rozwoju technologii ilustruje liczba nowych patentów przyznawanych za nowe odkrycia. Wzrosła ona z około 60 patentów wydawanych w ciągu dekady między 1660 a 1760 rokiem do 325 w dekadach przypadających na lata 1760–1790. Mnóstwo takich nowinek naukowych i pomysłów opisał Diderot w *Encyklopedii* składającej się z siedemnastu tomów w większości opublikowanych w latach 1750–1763. Peter Gay zwraca uwagę na niezwykle szeroki zakres tematów, które znalazły się w tych tomach, obejmujący sztuki i rzemiosła, filozofię, politykę, teologię i język. W tym wszystkim jednak nowa nauka zajmuje centralne miejsce. Tomy te ilustrują według Gaya to, że „osiemnastowieczna cywilizacja odzyskała energię, przywróciła różnorodność i bogactwo”¹⁸. Dzieło to jest wyrazem triumfu materializmu nad metafizyką, zwycięstwa mentalności naukowej nad mitologią i kościelnym zabobonem, któremu towarzyszyły praktyki i obrzędy magiczne. To, o czym tu mówimy, przywodzi na myśl Taylorowskie pojęcie „odczarowania”, które tak wiele zawdzięcza Weberowi. Taylor chętnie argumentuje, że nie da się wyjaśnić pojawienia się humanizmu mówiącego o „odczarowaniu” świata, odwołując się jedynie do historii odejmowania [religii chrześcijańskiej od kultury Zachodu – przyp. tłum.], to znaczy wyrugowania religii na rzecz nauki, która miałaby być bardziej obiektywna, oparta na faktach, a nawet prawdziwa. Społeczne imaginarium, na gruncie którego świat może być albo „zaczarowany”, albo „odczarowany”, stanowi wytwór bardziej złożonego, a niekiedy też przypadkowego wzajemnego oddziaływania różnych narracji dominujących w sferze idei. Trudno o ścisłe ujęcie argumentu Taylora, a jest tak z powodu problemów metodologicznych, które powstają z uwagi na rozpiętość jego badań, obejmujących ogromny zakres materiału historycznego. W jego argumentacji ciągle jednak powraca wątek wskazujący na to, że jeden z aspektów konstytutywnych jego koncepcji sekularyzmu sprowadza się do uznania, iż można mówić o polityce, społeczeństwie i kulturze, nie odnosząc się do transcendencji. Jest to możliwe dzięki temu, co nazwałem mentalnością naukową, a co Taylor określa mianem

¹⁷ P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation: The Science of Freedom*, vol. 2, W.W. Norton & Co., New York 1996, s. 9–10.

¹⁸ Tamże, s. 26.

„odczarowania”. Jednakże błędem byłoby wyciągać z tego wniosek, że chrześcijaństwo nie może ewoluować, pozostając ważnym czynnikiem kształtującym naszą kulturę, aczkolwiek czynnik ten miałby istotne znaczenie dla etyki, a nie rozwoju technologii.

Ostatnia ważna uwaga, jaką chciałbym tu poczynić, dotyczy etyki chrześcijańskiej oraz twierdzenia, że na gruncie dominującego na Zachodzie imaginarium społecznego większość dyskusji dotyczących etyki odbywa się w ramach teologii chrześcijańskiej. Aby zbadać tę tezę, przyjrzyć się najnowszemu pracom autorstwa Larry’ego Siedentopa, politologa z Uniwersytetu w Oksfordzie. W roku 2014 Siedentop opublikował książkę zatytułowaną *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*¹⁹. W książce tej rozwija on jedną z koncepcji sformułowanych we wcześniejszej pracy: *Democracy in Europe*. Tezę Siedentopa najtrafniej oddaje tytuł ostatniego rozdziału jego książki: *Dispensing with the Renaissance* [Pożegnanie Renesansu – przyp. tłum.]. Siedentop zmierza do zakwestionowania poglądu, zgodnie z którym korzenie współczesnego liberalizmu, a zwłaszcza indywidualizmu, tkwią w starożytnej etyce, polityce i filozofii hellenistycznej. Twierdzi on, że średniowieczna Europa dokonała odrzucenia i zawłaszczenia idei hellenizmu, na świecki liberalizm można natomiast spojrzeć jako na wytwór chrześcijaństwa. Uzasadniając swoje twierdzenie, Siedentop dowodzi, iż prawdziwe są trzy podstawowe tezy. Po pierwsze, kultura hellenistyczna nie знаła indywidualizmu w sensie współczesnym, a pod pojęciem rozumu kryły się argumenty na rzecz utrzymania statycznego, hierarchicznego porządku społecznego. Dziś zatem nie możemy mówić o powrocie do tych idei, lecz raczej o ich odrzuceniu. Po drugie, według Siedentopa podstawy współczesnego świeckiego liberalizmu znajdują się w chrześcijańskich ideach wolnej woli i wyboru moralnego, propagowanych przez apostoła Pawła, Augustyna z Hippony, a następnie Williama Ockhama oraz chrześcijańskie zakony, duchownych, mnichów i prawników. Po trzecie wreszcie – powodem, dla którego utożsamia się sekularyzm z brakiem wiary, jest zaciekle antyklerykalizm, stanowiący rezultat wojen religijnych i sojuszu Kościołów z konserwatywnymi, hierarchicznymi systemami rządów. Odniosę się teraz kolejno do każdej z tych tez, by na koniec poddać ocenie cały ten argument.

Siedentop twierdzi, że kluczem do zrozumienia społeczeństwa oraz kultury greckiej i rzymskiej jest rodzina. Głową rodziny był ojciec, *pater familias*, który sprawował tyrańską władzę nad kobietami i dziećmi. To właśnie ten aspekt kultury hellenistycznej pominęli myśliciele Oświecenia z uwagi na swój antyklerykalizm. Siedentop stawia tę diagnozę, opisując społeczeństwo greckie i rzymskie:

¹⁹ L. Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, Penguin Books, London 2014.

(Oczywiście) daleka droga dzieli nas od oświeceniowej wizji wolnej świeckiej duchowości, która dominowała w czasach starożytnych, od wizji świata wolnego od autorytetów religijnych i kleru. Przez swój antyklerykalizm osiemnastowieczni myśliciele nie zauważyli ważnej prawdy na temat świata grecko-rzymskiego, tej mianowicie, że u swych początków starożytna rodzina była prawdziwym kościołem. Kościół ten ograniczał swoich członków w stopniu, który trudno sobie wyobrazić. Ojciec, reprezentując wszystkich swoich przodków, sam był bogiem *in statu nascendi*. Znaczenie żony sprowadzało się jedynie do bycia częścią męża; to dzięki niemu mogła ona mieć przodków i potomków. Zakres władzy ojca jako kapłana i sędziego początkowo obejmował nawet prawo do oddalenia albo zabicia żony²⁰.

Zgodnie z argumentem Siedentopa rodzina, na czele z ojcem, którego autorytet miał oparcie w religijnym *cultus*, stanowi ontologiczną podstawę państwa-miasta, a w dalszej kolejności imperium. Rozum przejawia się w sposobie myślenia potwierdzającym słuszność statycznego porządku społecznego; tak właśnie należy rozumieć Platona. Cnota polega na odpowiednim zachowaniu, jakie powinni przejawiać ci, którzy podjęli się zwierzchniej roli obywatela w państwie-mieście. Myślicielom oświeceniowym zabrakło prawidłowego zrozumienia społeczeństwa i kultury grecko-rzymskiej, ich punkt widzenia bowiem został ukształtowany przez chrześcijaństwo, które – jak na ironię – myśleli, że odrzucają.

Znaczną część książki Siedentopa zajmuje zatem wykazanie, w jaki sposób liberalizm, którego źródła inspiracji tkwią w chrześcijaństwie, stał się siłą dominującą. Ważne w koncepcji Siedentopa jest to, że łączy ona idee poszczególnych kluczowych myślicieli z procesami społeczno-politycznymi, które doprowadziły do powstania, rozwoju i zakorzenienia się tych idei. Zaczynając swoje analizy od Pawła z Tarsu, Siedentop dowodzi, że to Pawłowi zawdzięczamy możliwość myślenia o sobie w kategoriach jednostki, osoby obdarzonej wolnością mającą źródło w jej statusie moralno-religijnym, niezależnym od pozycji w rodzinie czy społeczeństwie. Oznacza to, że w chrześcijaństwie tkwią podstawy wzajemnej równości wszystkich ludzi; dotyczy to także kobiet, dzieci i niewolników. Według Siedentopa Paweł „przez swoją interpretację znaczenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa zaproponował światu nowy obraz rzeczywistości. Obraz ten dostarczył ontologicznej podstawy dla koncepcji «jednostki», zawierał bowiem obietnicę, że dostęp do rzeczywistości na najgłębszym poziomie dany będzie istotom ludzkim jako jednostkom, a nie jedynie jako członkom pewnej grupy”²¹. Kolejną ważną postacią jest Augustyn z Hippony, któremu zawdzięczamy złożoną analizę natury ludzkiej woli. Siedentop uważa, że analiza ta podważa koncepcję racjonalności, która znajdowała się u podstaw hellenistycznych wyobrażeń na temat rodziny, państwa-miasta czy imperium²². Obok kluczowych myślicieli, jak podkreśla autor, należy także zwrócić uwagę na

²⁰ Tamże, s. 15.

²¹ Tamże, s. 63.

²² Tamże, s. 104.

chrześcijańskich męczenników, których życie w sposób dramatyczny ilustruje znaczenie jednostkowej woli i wolnego wyboru moralnego, a także na mnichów pustyni z okresu wczesnego chrześcijaństwa – oni również jako jednostki decydowali się poświęcić życiu poza murami państwa-miasta.

Na początku trzeciej części swojej książki Siedentop czyni ważną uwagę:

Szaletstwem byłoby przypuszczać, że tak fundamentalne zmiany w mentalności zaszły z dnia na dzień. Potrzeba było stuleci, by uświadomić sobie i wyciągnąć konsekwencje z etyki chrześcijańskiej. Jeszcze więcej czasu zaś minęło, zanim konsekwencje te pozwoliły przekształcić istniejące od dawna praktyki społeczne czy instytucje²³.

Uwaga na temat wolnego tempa zmian jest istotna z dwóch powodów. Po pierwsze, stawia ona pod znakiem zapytania przekonanie, jakoby od epoki Oświecenia minęło wystarczająco dużo czasu, by zaszły ważne zmiany w kulturze, religii oraz sferze idei. Z punktu widzenia argumentacji tempo zmian nie ma większego znaczenia, jest to jednak interesująca kwestia poboczna. Po drugie – co bardziej istotne – uwaga ta wskazuje na konieczność bardziej uważnego zbadania przemian społecznych, politycznych, intelektualnych i religijnych, jakie następowały w okresie od wczesnego średniowiecza do Oświecenia. To właśnie robi Siedentop. Do kluczowych momentów na tej drodze zalicza powstanie reformatorskich zakonów, zwłaszcza franciszkanów i dominikanów, wzrost i upadek potęgi papiestwa, rozwój prawa kanonicznego, a co za tym idzie – także prawa naturalnego i koncepcji naturalnych uprawnień oraz pojawienie się prawników specjalizujących się w prawie kanonicznym, następnie polityczno-religijne reformy Karola Wielkiego, aż do punktu kulminacyjnego – filozofii Williama Ockhama. Nakreślona z rozmachem narracja Siedentopa obejmuje znaczne obszary historii i poniekąd przypomina alternatywną narrację, jaką znajdujemy w *Dziedziectwie cnoty* MacIntyre'a. Autor śledzi trwający stulecia proces przemian prowadzących do wyłonienia się świeckiej kultury liberalnej, odnotowując każdy punkt zwrotny. Mianem „decydującego przejścia” określa Siedentop pojawienie się scholastyki w XII wieku oraz towarzyszące mu powstanie uniwersytetów. „«Rozum» – jako władza podporządkowująca sobie rzeczywistość, bardzo nierówno rozdzielona w społeczeństwie – zaczyna ustępować miejsca «rozumowi» pojmowanemu jako własność jednostek będących na równi podmiotami moralnymi”²⁴. Przeprowadzona w tym okresie reforma gregoriańska w pewnym sensie przyczyniła się do rozwoju sekularyzmu we współczesnym znaczeniu tego słowa, zachowując bowiem wyłączną władzę w sprawach duchowych, papież oddał kwestie związane z utrzymaniem pokoju oraz posiadaniem własności w ręce rządzących elit arystokratycznych. Zasadą organizującą nowe wspólnoty zamieszkujące miasta miała być fundamentalna równość wobec prawa. Jak pisze Siedentop: „skoro chrześcijaństwo uznało

²³ Tamże, s. 114.

²⁴ Tamże, s. 243.

wszystkich ludzi za równych w obliczu Boga, to czyż nie wszyscy powinni być równi w obliczu prawa? To właśnie była nowa idea, której nośnikiem – choć początkowo w sposób niezbyt wyrazisty – stały się szybko rozwijające się miasta”²⁵.

Jako punkt kulminacyjny Siedentop wskazuje filozofię Williama Ockhama. Zdaniem autora, choć ani Duns Szkot, ani Ockham nie ujmowali tych kwestii w kategoriach współczesnych, obaj „stworzyli podwaliny nowoczesnego sekularyzmu”. Dalej czytamy:

Rozwijając ideę wolności chrześcijańskiej – oddzielając wolność od sprawiedliwości i czyniąc obie warunkami moralności, a także odróżniając prawo do własności od prawa do panowania – filozofowie ci utorowali drogę rewolucji w sposobie myślenia o „właściwych” podstawach władzy. Dokonali przejścia od arystokratycznej do demokratycznej koncepcji władzy²⁶.

W kolejnym rozdziale Siedentop rozwija te uwagi bardziej szczegółowo, podkreślając, że według Ockhama wolność ludzka i boska stanowią „obustronnie wzmacniające się własności”, ludzie zaś – jako racjonalne podmioty działania – zostali przez Stwórcę obdarzeni wolnością konieczną do dokonywania moralnych wyborów.

Jako ostatnią przytoczę jeszcze i tę uwagę, wypowiedzianą wprost przez Siedentopa, że tradycyjne ujęcie, jakie można spotkać wśród historyków, łączące pojawienie się świeckiego liberalizmu z powrotem do idei klasycznych – jest jego zdaniem błędne. Mamy tutaj do czynienia z połączeniem dwóch wątków: zainteresowania na nowo kulturą antyczną i doświadczenia okrucieństw wojny trzydziestoletniej, w której wyznawcy różnych religii chrześcijańskich walczyli przeciwko sobie. Jak twierdzi Siedentop:

[...] jeśli wziąć pod uwagę oba te wątki, można dojść do wniosku, że rodzący się sekularyzm czy też protoliberalizm miały niewiele wspólnego z etycznymi intuicjami chrześcijaństwa i że ich źródła należy raczej poszukiwać w antyku i kulturze pogańskiej. W pewnym momencie „zabobon” zaczęło utożsamiać w większym stopniu z Kościołem niż z pogaństwem²⁷.

Wykazaniu historycznej nieadekwatności tej właśnie narracji Siedentop poświęcił czterysta stron swojej książki. Zmierza on przy tym do wniosku, że „liberalizm ma podstawy w założeniach etycznych dostarczanych przez chrześcijaństwo. Odrzucając metafizykę zbawienia, zachowuje chrześcijańską ontologię”²⁸. Zachodzi jednak ryzyko, że jeśli odciąć go od jego kulturowo-ideowych korzeni, od chrześcijańskiej ontologii – zwiędnie niczym roślina pozbawiona życiodajnych soków.

²⁵ Tamże, s. 268.

²⁶ Tamże, s. 296.

²⁷ Tamże, s. 356.

²⁸ Tamże, s. 338.

Dokonałiśmy pobieżnego przeglądu szczegółowej argumentacji Sidentopa. Jeśli jest ona poprawna, będziemy musieli zmienić naszą filozoficzno-historyczną narrację, która przeciwstawia chrześcijaństwu sekularyzm i liberalizm jako konkurencyjne programy ideowe walczące o dominację w kulturze i społeczeństwie. Zanim jednak rozważymy możliwość wprowadzenia takich zmian, musimy odpowiedzieć na ważne pytanie: czy Sidentop ma rację? Krytyczną ocenę jego argumentu można przeprowadzić na dwa sposoby. Po pierwsze, można raz jeszcze wykonać niemal tę samą pracę i szczegółowo rozważyć jego koncepcję, przyglądając się uważnie każdemu etapowi bądź niektórym punktom zwrotnym jego narracji. To jest ogromne przedsięwzięcie, którego nie jesteśmy w stanie tutaj się podjąć. Sidentop zwykle powołuje się na prace wybitnych uczonych, referując poszczególne ważne wydarzenia historyczne. Na tym etapie musimy zdać się na żmudną pracę badaczy, jeśli chcemy potwierdzić lub zakwestionować niektóre aspekty jego tezy, ale takie postępowanie byłoby czasochłonne.

Po drugie, aby ocenić propozycję Sidentopa, można rozważyć jej implikacje z punktu widzenia współczesnych debat. Należałoby zwłaszcza zastanowić się nad tym, w jaki sposób analiza wykazująca chrześcijańskie korzenie liberalizmu mogłaby wpłynąć na niekiedy przyjmowane założenie o istnieniu napięcia między wolnością jednostki a wiarą i praktykowaniem chrześcijaństwa. To podejście wydaje mi się bardziej owocne, zwłaszcza że książka Sidentopa odpowiada na pytanie, dlaczego niektórzy chrześcijanie z łatwością godzą poglądy liberalne z zaangażowaniem religijnym. Pozwala ona także zrozumieć, dlaczego inne niż chrześcijańska grupy wyznaniowe odrzucają idee liberalne, odwołując się do racji, które wielu chrześcijan uznałoby za niesłuszne.

Nie ma tu jednak miejsca na dokładniejsze zbadanie tej kwestii. Celem tego rozdziału było zakwestionowanie prostej binarnej opozycji między chrześcijaństwem a świeckim liberalizmem, którą niekiedy się przyjmuje. Realizacja tego celu wymagała przyjrzenia się społecznemu imaginariu zachodniej Europy. Obraz, jaki wyłonił się z naszych analiz, jest złożony. Przede wszystkim nie jest oczywiste, jakoby zmiany dotyczące sposobu wyznawania i praktykowania religii, jakie zaszły od czasów wiktoriańskich, należało przedstawiać jako upadek chrześcijaństwa. Konkurencyjna narracja mogłaby je przedstawiać jako powrót do normalnych – z perspektywy historycznej – wzorców praktykowania wiary. Nie oznacza to bynajmniej, iż Oświecenie nie przyniosło żadnych zmian. Jak bowiem wspomniałem, w XVIII wieku mentalność naukowa dała początek nowej technologii. Wreszcie – zbadany został argument Larry'ego Sidentopa, zgodnie z którym przeciwstawianie chrześcijaństwa świeckiemu liberalizmowi oznacza przyjęcie pewnego określonego stanowiska religijno-ideowego. Można tworzyć konkurencyjne narracje, w których świecki liberalizm postrzega się jako wytwór chrześcijaństwa, rezultat powiązania pewnych idei teologicz-

nych ze zmianami społecznymi; znaczyłoby to, że dyskusje etyczne w Europie Zachodniej toczą się częstokroć w ramach etyki chrześcijańskiej. Trudno ocenić ten argument – nasza odpowiedź nań zależy zaś na rozmaite sposoby od uprzednio przyjętych poglądów dotyczących religii oraz od tego, na ile ta narracja będzie pasować do z góry ustalonych stanowisk.

Przeł. Anna Tomaszewska